الخطاب الصوفيّ بين الوعي المنهجيّ وعفوية التجربة الذاتيّة
مقاربة استكشافية في التجربة الروحية في الفتوحات المكيّة لابن عربي (ت 638 هـ)

عزيز عدمان
جامعة الجزائر 01 (الجزائر)

الملخص:

تروم هذه المقاربة العلمية استكشاف حقيقة التجربة الروحية الصوفية عند أحد أكبر أقطاب التصوف الإسلاميّ وهو: محيي الدين بن عربي من خلال البحث في آليات إنتاج الخطاب الصوفي؛ والتعرف إلى حدود الوعي المنهجي في مجال التصوف.

ولاستجلاء حقيقة التصوف الإسلاميّ، ومسالكه مست الحاجة العلمية، والمعرفية إلى التنقير في عالم العرفان في تجلياته المختلفة. والمستقرئ للدراسات العلمية والأكاديمية التي تناولت إنتاج ابن عربي فحصًا ومعاينةً يلفي أنها لم تخرج عن إطار دراسة الجوانب الشخصية لابن عربي أو البحث في المعالم الفلسفية لإنتاجه العلميّ، أو دراسة شعرية الخطاب الصوفي في مستوياته المختلفة: الأسلوبية والسردية والبنيوية والتواصلية والسيميائية، وغيرها من المقاربات المنهجية المعاصرة؛ غير أن البحث في عقلانية الخطاب الصوفي عند محيي الدين بن عربي – فيما نعلم –لم ينل حظه من الفحص والمعالجة والمناقشة؛ ونعتقد أن الولوج في تخوم منهجية ابن عربي في تصنيف الفتوحات المكية كفيل بإضاءة بعض دقائق فلسفته المحجوبة، وإنارة مسالكها؛ انطلاقاً من

طرح الإشكاليات الآتية: هل الخطاب العرفاني خطاب عقلانيّ يخضع لمقتضيات التفكير المنهجيّ السليم؟ وهل تَقيدَ ابن عربي بمنهجية صارمة في تصنيف الفتوحات المكية؟ أم إنه انساق مع الطابع العفويّ الذي وسم مؤلفاته؟ وما طبيعة المنهج الذي سلكه ابن عربي في إنجاز الفتوحات المكية؟ وهل صدر عن خطة محكمة من أجل ضبط أبواب الفتوحات المكية وتمايزها؟

الكلمات المفتاحية: التصوف – ابن عربي – الفتوحات المكية – العرفان – التجلي – الخطاب الصوفيّ- العلوم الباطنية.

the Sufi discourse between methodological awareness and spontaneity of subjective experience, An exploratory approach on spiritual experience in Al-Futuhat al-Makkiyya by Ibn Arabi

Abstract:

This scientific approach aims at discover the truth of the Sufist spiritual experience to one of the patriarchs of Sufism; Muhyiddin Ibn Arabi through an investigation into the mechanisms of Sufi discourse elaborated in a view of discovering the limits of methodological awareness in the area of Sufism.

Discovering the truth of the Islamic Sufism scientifically speaking requires digging in the world of gratitude (Irfan) and its different appearances . The observer into previous academic researches dealing with the works of Ibn Arabi, will notice that they were confined merely to the investigation of the personal and philosophical aspects of his works or the study of the esthetic discourse at its different levels. Namely, stylistics, narrative, structuralism, communication and semiotics, in addition to the other modern scientific approaches. Nevertheless, the rational investigation into the Sufi discourse of Ibn Arabi, as we know,did not get its full share of deep scientific research. I consider that digging into Ibn Arabi's works, notably, his work entitled "Al Futuhat al Makkiyya", deserves to be highlighted through investigation and research to give more insight about its

hidden philosophy and throw light on its approach on the basis of the following problematics: First, can Sufi discourse be characterised by rationality, henceforth, does it follow the rules of methodological reasoning? Second, did Ibn Arabi commit himself to a strong methodology in his categorisation of "AjFutuhat al Makkiyya"or did he follow a spontaneous aspect that featured his works? Third, what is the nature of the approach adopted by IbArabi in the above stated work? Finally, did it emerge from a concise methodology that specifies the parts of "AL Futuhat al Makkiyya" and their dissimilarities?

Key words: Sufism-Ibn Arabi –Opening Makith"AL Futuhat al Makkiyya" -Gratitude (Irfan) - Appearances – Sufis Discourse – internal Sciences

المقدمة:

لا مندوحة لنا من الاعتراف بأن عالم التصوف من العوالم المعقّدة الغامضة؛ ويشهد على تعقيده أن عالم الفيض والإلهام تُوجّهه إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك؛ من خلال الذوق الروحاني الذي يُعدُّ وسيلة الكشف عن الأسرار التي أطلع الله عليها أهل الحقائق؛ ولا ريب أن الإشارات الخفية، والمعاني الإلهامية التي تنهل على قلوب العارفين من أهل الله هي الموجبة لتبليغ الخطاب الصوفيّ.

ومن الثابت في المجال العرفانيّ أن الوجود الخارجي هو التجلي الواقعيّ للحقيقة النورانية التي تتجاوز حدود اللغة المألوفة إلى مخاطبة الوجود الخارجيّ بكل مظاهره وتجلياته؛ عبر الإعلام الربانيّ الذي يمدُ العارف بوسائل تتخطى عتبة اللغة المتواضع عليها إلى لغة الإشارات القادرة على التعبير عن مواجيد المتصوفة.

إشكالية البحث:

ما طبيعة الخطاب الصوفيّ؟ وما حقيقته؟ وهل هو خطاب عقلانيّ يُستند في فهمه للقوة الاستيعابية للإنسان؟ وماذا يُراد بالعقلانية في الفكر العرفانيّ؟ وهل استطاع ابن عربي أن يخضع الخطاب الصوفي لمقتضيات العقل؟ أم إنه تعامل مع الخطاب القرآنيّ بمعزل عن الأدوات المنهجية والإجرائية المصاحبة لكل تصنيف علميّ رشيد؟ وهل كان واعياً من الناحية المنهجية في تعامله مع

لغة رامزة موغلة في الأبعاد الإشارية؟ وما حدود هذا الوعي المنهجي؟ وهل مفهوم الكتابة الصوفية عند ابن عربي مستقل عن ممارسته لها؟

تحاول هذه المقاربة الاستكشافية أن تقدم قراءة في منهجية الخطاب الصوفيّ عند ابن عربي؛ للإجابة عن الأسئلة الآتية: هل الوعي المنهجيّ غير مضرّ بالتواصل العرفانيّ؟ وهل كان ابن عربي مُدْرِكاً لأصول التأليف العلميّ عرضاً وتبويباً؟ وهل مراعاة الآليات المنهجية والإجراءات العلمية في التصنيف والتبويب تمنع من تدفق المشاعر العرفانية وبلوغها مقام البوح والكشف؟ وإذا كان محيي الدين بن عربي على درجة عالية من الإدراك المنهجيّ في تأليف الفتوحات المكية فَلِمَ جنح إلى مسلك تبديد مواد الكتاب، وتفريقها لدرجة يصعب معها الاهتداء إلى مكامن الحقيقة العرفانية؟وهل الخطاب الصوفيّ خطاب مفارق للواقع المنهجيّ؟ وهل يمنع التقيد بأصول التأليف العلميّ من بلوغ مراتب السكر والفناء وغيرهما من مقامات السالكين طريق التصوف؟ وهل المنهجية العلمية منافية للاستغراق العرفانيّ؟ ألا يمكن للعارف بالله أن يتدرج في مدارج العاشقين والسالكين؛ وهو يعي حدود منهجيته في التأليف؟

أسباب اختيار الموضوع:

لعل من الأسباب الجوهرية التي قادتنا لمراجعة التراث الصوفيّ بعض المقاربات التي نعتقد أنها لم تنصف ابن عربي، ولم تضعه في المكان المعرفي اللائق به؛ بصفته مجدداً للتراث الصوفيّ؛ وضابطا لاصطلاحاته؛ كما أن مفهوم الوعي المنهجيّ الذي وُصفَ به مسلك ابن عربي في الفتوحات المكية عند بعض الدارسين دفعنا دفعاً لاستجلاء حقيقة مفهوم الوعي، والعقلانية في التجربة الروحية الصوفية. كما أن تاريخ الخطاب الصوفيّ على امتداد مراحل زمنية متباعدة يكشف عن حجم القراءات التي تعاطت موضوع العرفان من منطلقات فقهية وإيديولوجية وعَقدية أفرزت جملة من الأحكام القاسية التي همّشت الشيخ الأكبر، واستبعدته عن دائرة المعالجة الموضوعية الواعية والمبصرة.

إن الوقوف عند مكانة ابن عربي في سلم التصنيف المعرفيّ في التراث العرفانيّ؛ قد يمهد مسلك الولوج في بنيته الفكرية؛ ومن ثم تحديد طبيعة الإدراك المعرفيّ الذي يناط به الفهم والتصور؛ والذي تأكد منه ابن عربي، وأقرّ بضرورته في كل تأليف رشيد تُراعى فيه ضوابط التصنيف العلميّ المكين.

أولاً: موقع محيي الدين بن عربي في تاريخ الفكر العرفانيّ:

المستقرئ للتراث الصوفيّ؛ ولسائر فروع الثقافة الإسلامية يلفي حقيقة معرفية ثابتة وهي: تميز ابن عربي عن غيره من المتصوفة السابقين عليه أو المعاصرين له؛ وأكبر الظن أن مسلك التجديد في الجهاز الاصطلاحيّ للتصوف في عصره يشهد على هذا السبق المعرفيّ؛ بل نستطيع أن نزعم في هذا المقام بأن ابن عربي تجاوز تنظيراً وممارسةً أقطاب الفكر العرفاني"؛ فهو حقيقة المجدّد للاصطلاحات الصوفية التي لم تتبلور بالقدر الكافي عند علماء الحقيقة الباطنية كالحلاج وابن مسرة والجنيد والنفري وغيرهم. وفي هذا السياق أشار أحد الباحثين البارزين، و المشتغلين بفكر ابن عربي قائلاً: « تظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيراً من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض»[1].

فابن عربي قام بدور متميّز في إثراء المعجم الصوفي؛ بل إنه استطاع أن يصوغ الاصطلاحات الصوفية صياغة لا يستطيع باحث أريب أن يتجاهل موقعها في سلم الحقيقة العرفانية؛ وفي هذا السياق يشيد الباحث سيد حسين نصر بالمكانة السامية التي بلغها ابن عربي في الفكر الصوفيّ قائلا: «إنّ ما كان يُعرف دائمًا بالحقيقة الباطنية للتصوف، اتخذ على يد ابن عربي شكلاً جعله يتحكم في الحياة الروحية والفعلية الإسلامية منذ ذلك الحين»[2].

وتبرز قيمة ابن عربي المعرفية في الفتوحات المكية من خلال تأسيس هذا الكتاب لمرحلة متقدمة من النضج في العلوم الباطنية؛ ومن تجليات هذا التفوق المعرفيّ أن الشيخ الأكبر استطاع أن يجمع بين البعد الفلسفيّ، والبعد الذوقيّ؛ وهو جمع أفضى إلى تبلور عقلانية عرفانية لا تستند إلى مفهوم العقل باعتباره أعدل قسمة بين الناس؛ لأن العقل بمعطياته الصارمة، ومقولاته المنضبطة لاينسجم مع التجربة الصوفية؛ ذلك أن العقل الذي ينشده ابن عربي هو عقل ذوقيّ.

ومما تقدم يتضح أن الجهد المعرفي الذي قدَّمه ابن عربي يتجاوز حدود الاجترار والتكرار إلى الإضافة المعرفية؛ ولعل من تجليات هذه النقلة العلمية الناضجة ضبط الاصطلاحات الصوفية الغامضة كما تقدم تقريره؛ وأغلب الظن أن مسلك الضبط محوج إلى مقارعة استكشافية لتراث سابقيه؛

---

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م، ص 18_19. ومما يؤيد أصالة منهج ابن عربي وعمقه المعرفي ما ذكره محقق بعض كتبه؛ حيث يرى أبو العلا عفيفي:" أن فتوحاته المكية هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة العربية غني حافل بهذه المصطلحات ". محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1946، ص 7-8 من تصدير الكتاب.

(2) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص 121.

ومعاينة أمينة لإنتاجهم الصوفي؛ ومن ثم فإن إجماع كثير من المشتغلين بتراث ابن عربي عرضاً ونقداً وتحقيقاً له ما يعضده بالنظر إلى نفاسة الفتوحات المكية بوصفها مصدراً ضخماً لاصطلاحات التصوف؛ وبهذا الاعتبار يمكن القول: إن محيي الدين بن عربي تجاوز سابقيه معرفياً؛ وليس امتداداً لهم؛ فقد انتقل من مرحلة الضبط المعرفيّ إلى مرحلة التأسيس النظريّ؛ لمقدرته الفائقة على امتصاص روافد العلوم الباطنية في الإسلام؛ ولعل من مظاهر هذا التجاوز العلمي حجم الدراسات المنجزة على فكر ابن عربي، ومؤلفاته؛ إذ استطاع أن يقوم بوظيفتين معرفيتين هما: ضبط الاصطلاحات الصوفية وجمع ما تفرق منها، وتفصيل ما أجمل منها؛ ووضع مرتكزاتها النظرية؛ مفسراً ومؤولاً طبيعة الخطاب الصوفي؛ ومبرزاً ماهيته و جوهره؛ ومن ثم فإن: «صاحب الفتوحات المكية لم يقتصر على إنتاج الخطاب العرفاني، بل عمد أيضا إلى التنظير له نوعاً من التنظير: يشرح طبيعته ويحاول تبرير غموضه وبيان العوامل التي تفرض على العرفانيين الإسلاميين اللجوء إلى الإشارة والرمز سواء في تفسيرهم للقرآن أو في تعبيرهم عن مواجيدهم وأحوالهم»[1].

وجليّ من كلام الباحث محمد عابد الجابري أن ابن عربي أسهم إسهاماً متفرداً في إعادة تشكيل الوعي الصوفي؛ على نحو مُنتج للمعرفة الإنسانية؛ فإنتاج المعرفة الصوفية يتجاوز حدود العاطفة المحرِّكة للذات المدرِكة إلى بناء التصورات والمفاهيم العرفانية؛ ونعتقد بأن مكمن الإبداع في الفكر الصوفيّ عند ابن عربي يرتبط أساسا بتمثّله الواسع للمعرفة الصوفية؛ بيان ذلك أن المعرفة الإنسانية الحقة هي المعرفة التي تتخطى عتبة القراءة الخطية، والقراءة الاستيعابية إلى فضاء من المقارعة الاستكشافية، والاستبصار العلمي.

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنُظُم المعرفة في الثقافة العربية، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، أيار / مايو 1996، ص 297. وفي هذا الصدد يقرّ أحد الدارسين المعاصرين للتصوف الإسلامي بأن الفتوحات المكية:" مجمل حقيقي للعلوم الباطنية في الإسلام، يبزّ كل ما ألف في بابه من قبل ومن بعد اتساعاً وعمقاً". سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص 129. وهي مكانة معرفية شهد بها أحد العلماء المتبحّرين في التصوف وهو العلامة عبد الوهاب بن أحمد الحنفي الشعراني (ت 973هـ) القائل: «واعلم يا أخي أنني قد طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه وما وجدت كتابًا أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية لا سيما ما تكلم فيه من أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم». اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي المتوفى سنة (638هـ)، طبعة جديدة مصحّحة ومخرّجة الآيات القرآنية الكريمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، [د.ت]، ص 17. وهو إقرار يشهد على توهج معرفي، وتألق علمي ورسوخ قدم في مجال التصوف الإسلاميّ.

وإذا تقررت مكانة ابن عربي المعرفية؛ وجب النظر في طبيعة الأدوات العلمية والمنهجية التي استعان بها في إنتاج الخطاب الصوفي والتنظير له؛ ذلك أن المتأمل في كتابات محيي الدين بن عربي يلحظ ظاهرة خليقة بالرصد والمتابعة؛ وهي ظاهرة اضطراب المنهج في الفتوحات المكية خاصة؛ وهو اضطراب فُهم فهماً متبايناً عند كثير من الباحثين المعاصرين؛ فمنهم من رأى أن الاضطراب لا يقدح في إنتاج العبارة الصوفية؛ بل هو سمة الخطاب الصوفي المشبع بالإيحاء السريع، والرمز والإشارة الخاطفة؛ ومنهم من ذهب إلى اعتبار الاضطراب سمة في فلسفة التأويل عند ابن عربي؛ ومال آخرون إلى وصف الاضطراب بالوعي المنهجيّ دون تحديد مفهوم الوعي في هذا المجال المعرفي؛ وأخيراً رأى بعض الدارسين أن بعض الألفاظ قد تتمرد على الأسلوب فلا تسلم قيادها للسياق في تحديد معانيها؛ ولعل هذا التمرد _حسب رأيهم_ هو الذي يشفع لبعض المتصوفة جنوحهم إلى لغة خاصة؛ لغة لعوب؛ كثيرة التموج والالتواء. فما حقيقة هذا الاضطراب؟ وهل كان ابن عربي على وعي تام بضرورة التقيد بمسلك التأليف العلميّ المعهود في كل الكتابات العلمية الرصينة؟ وما حدود هذا الإدراك؟ وهل يمكن اعتبار كتابات ابن عربي كتابات خاصة تتمرد على أصول التأليف، وقوانينه؟ وإذا افترضنا _ جدلاً _ أن محيي الدين بن عربي أدرك إدراكا كاملا حتمية التذرع بمنهجية محكمة في تصنيف الفتوحات المكية؛ فما هي الموانع التي حالت دون تحقيق هذا الإدراك المعرفي؟ وهل المشاركة الوجدانية، والتجربة الروحية والذاتية لغير المتصوفة شرط في حصول فهم أسباب هذا الاضطراب؟

ثانيا: تجليات اضطراب المنهج في تصنيف بعض المعارف التراثية:

لا غرو أن الفحص المعرفي العميق للتراث العربيّ الإسلاميّ في بعض مجالاته المعرفية من برهان وبيان وعرفان يبيّن بجلاء أن سمة اضطراب المنهج لازمت مصنفات كثير من العلماء؛ ففي مجال البلاغة العربية مثلاً نجد شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (471هـ)_ رحمه الله _ مؤسس علم المعاني يقدّم كتابه (دلائل الإعجاز) في منتهى الاضطراب الذي يجعل الاستفادة من هذا الإنجاز المعرفي الفريد أمراً صعب المنال؛ لدرجة أن شيخ المحققين محمود محمد شاكر _ رحمه الله_ وهو محقق دلائل الإعجاز وقف حائراً أمام الأسباب الجوهرية التي جعلت الجرجاني يعرض الحقيقة البيانية على غير نظام محكم؛ وقد عبّر عن هذه الحيرة المعرفية التي لازمته مدة طويلة قائلاً: «ولكن كان غريباً عندي أشدَّ الغرابة، أنه لم يَسِرْ في بناء كتابه سيرة من يؤسس علما جديداً، كالذي فعله سيبويه في كتابه العظيم، أو ما فعله أبو الفتح ابن جني في كتابه «الخصائص»، أو كالذي فعله عبد القاهر نفسه في كتابه

« أسرار البلاغة »، بل كان عمله وهو يؤسس هذا العلم الجديد، مشوبا بحمية جارفة لا تعرف الأناة في التبويب والتقسيم، وكأنه كان في عجلة من أمره »[1].

وممّا يعزز ظاهرة اضطراب المنهج في بعض المصنفات التراثية ما نجده عند الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) حيث يسلك مسلك تقطيع أوصال النص؛ إذ ينتقل انتقالا مفاجئا من نص إلى آخر دون تمهيد أو مقدمة تهيئ المتلقي لفهم المراد؛ فقد تتداعى الأفكار على ذهنه، وتتزاحم المعلومات لدرجة أنه يحتكم إلى بعض العبارات اللغوية ويستأنس بها ليستريح من سلطة تدافع أفكاره. يقول مثلا في تعريف البيان: «وكان الحقّ أن يكون هذا البابُ في أوّل هذا الكتاب، ولكنّا أخّرناه لبعض التدبير»[2].

إن لفظة (التدبير) التي تتكرر في البيان والتبيين تعبّر عن عجز الجاحظ عن ترتيب مادته العلمية، وتنضيدها وفق خطة منهجية محكمة؛ ذلك أن التدبير يراد به تذرع المؤلف بخطة مرسومة سلفا تكون له علامة على بناء هندسيّ محكم واجب الاتباع. وقد أقر الجاحظ بهذا العجز المنهجيّ قائلاً: «كان التدبير في أسماء الخطباء وحالاتهم وأوصافهم أن نذكرَ أسماءَ أهل الجاهلية على مراتبهم، وأسماءَ أهل الإسلام على منازلهم، ونجعل لكلّ قبيلة منهم خطباءَ، ونقسّم أمورهم بابًا بابًا على حِدتِه، ونقدّم من قدّمه الله ورسوله عليه السلام في النّسب، وفضَّله في الحسب. ولكنّي لمّا عجزت عن نظمه وتنضيده، تكلّفتُ ذِكرهم في الجملة، والله المستعان، وبه التوفيق، ولا حل ولا قوة إلا به»[3].

فالتدبير عند الجاحظ لا يمكن أن يُفهم إلا في إطار ثقافته الموسوعية، والمحيطية التي حرمته لذة الترتيب والانسجام؛ ولهذا نجده يخالف ما استقر عليه العلماء في التحرير والتصنيف؛ إذ يوظف عبارات التدبير، التأخير، البسملة في وسط النص، رجع بنا القول إلى ذكر الإشارة، رجع بنا القول إلى الكلام الأول، ههنا لطيفة، أو نكتة، والله المستعان، وبه التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا به وغيرها من العبارات التراثية التي أجمع العلماء على مواطن توظيفها وتحديد أماكن ورودها كالبسملة في صدر الكلام، وغيرها من المواطن.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، كتاب دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1424هـ _ 2004م، ص (أ) من مقدمة المحقق.

(2) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، 1418هـ - 1998م، الجزء الأول، ص 76. وعبارات التدبير والتأخير والتقديم والرجوع والإشارة إلى أبواب سابقة في الفتوحات المكية وكثرة الإحالات إلى مصادر ابن عربي ومؤلفاته سمة من سمات التأليف عنده.

(3) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 306.

ومن الغريب الواقع أن الاضطراب الذي شابَ بعض المؤلفات البلاغية، والأدبية كدلائل الإعجاز، والبيان والتبيين للجاحظ (255هـ)، نجده في بعض مؤلفات الأصوليين ككتاب الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي الغرناطي (790هـ) وغيرها من المؤلفات التراثية؛ فما حقيقة هذا الاضطراب الذي وسم مؤلفات بعض القدماء؟.

لا نزاع في أن التأليف العلمي له نواميسه وضوابطه؛ غير أن الذي حدث في التراث العربي الإسلاميّ يختلف إلى حد ما عن أصول التأليف في الحضارات الإنسانية الأخرى؛ وقد أرجع أحد الدارسين المعاصرين دواعي فقدان الترابط الفكري في بعض الكتابات التراثية الراقية إلى: «عدم تبلور مفهوم الاختصاص عند العرب إذ يبدو أن المقتضيات الظرفية التي حفّت بنشأة العلوم عندهم قد حتّمت ترابط مشاعب المعرفة ترابطاً يتنافى ومفهوم الاختصاص»[1].

والتحقيق أن ما أشار إليه الباحث عبد السلام المسدي على درجة عالية من الصواب؛ غير أن الاختصاص المعرفي بمفهومه الضيق لا يتناسب مع طبيعة الفكر العربيّ الإسلاميّ؛ ذلك أن القدماء كانوا على اختلاف درجاتهم العلمية، وتباين مستوياتهم المعرفية يتسمون بالفكر الموسوعيّ المحيطيّ؛ فالمفسر لغويّ ونحويّ وأديب وصوفيّ وأصوليّ....إلخ؛ وفي الغالب الأعم قد تجتمع معارف مختلفة ومتداخلة في شخصية عالم واحد؛ لأن طبيعة التزود من مناهل المعرفة الإنسانية تحكمه عوامل مختلفة منها ما هو روحانيّ ومنها ما هو علميّ بحت؛ ولعل طبيعة التكوين النفسي والمعرفي السلفي هو الذي يشفع لهؤلاء العلماء جميعا عدم احتكام بعضهم لمقتضيات الانتظام المنهجيّ.

هذه؛ بعض الأسباب التي تبدو مقنعة فيما يخص بعض المعارف الإسلامية؛ بيد أن الأمر في مجال التصوف له خصوصيات ينبغي مراعاتها؛ وأكبر الظن أن الكتابة الصوفية تختلف إلى حد بعيد عن الكتابة البلاغية أو الأصولية أو الفلسفية؛ ذلك أن السياق النفسيّ والروحيّ لتشكيل الخطاب الصوفي له دور مركزي في استعصاء منهجية التأليف، وصعوبة استحكامها؛ ومن ثم اضطراب عرض مادته؛ وبهذا الاعتبار فإن التأليف الصادر عن الإلهام البشريّ والإنسانيّ يختلف اختلافاً بيّناً عن

---

(1) عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1984م، ص 117. كما أرجع الباحث عدم التزام بعض القدماء بإحكام التأليف إلى:» عدم تأصل سنن التأليف عند العرب، إذ تميزت حضارتهم بكونها حضارة لفظية دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوي حتى أصبحت تأبى الامتثال لمقتضيات التقيد بالمكتوب». المرجع نفسه، ص 117. والواقع أن الحضارة العربية حضارة شفوية؛ غير أن عدم تأصل سنن التأليف أمر محوج إلى بحث تاريخيّ عميق؛ ذلك أن معضلة الرواية الشفوية والتدوين من معضلات مصادر اللغة والأدب التي لا تفتأ الدراسات النقدية والأدبية القديمة والحديثة تعرف جدالاً واسعاً حولها.

التأليف الصادر عن الإلهام الإلهيّ؛ بيان ذلك أن التصنيف المعرفيّ الذي تحكمه ضوابط المنهجية العلمية يبقى حبيس قوانين العلم التي تخضع للدقة والترابط والتناغم والتنسيق؛ غير أن تشكيل الخطاب الصوفي توجهه حالات وجدانية ذاتية فيها من الخفاء، والرمز، والإشارة، واللمحة ما يفضي إلى عالم شديد التعقيد.

ثالثاً: آراء بعض المعاصرين في ظاهرة اضطراب المنهج عند ابن عربي:

تبرز أهمية محيي الدين بن عربي باعتباره حلقة مركزية في تاريخ الفكر الصوفي كما أسلفنا؛ ومما يُعزز هذه المركزية درجة الإشباع المعرفي الذي بلغته المناقشات العلمية التي قاربت إشكاليات التصوف عند ابن عربي في التراثين العربي الإسلاميّ والغربيّ؛ واللافت للنظر أن امتداد الإحساس الصوفي عنده وتدفق الشعور الوجداني الذي أحس به؛ وهو يتلقى هذا الفتح الإلهي جعل مؤلفاته تتسم بالعمق والاتساع والشمولية؛ وهو اتساع يعبّر عن إشباع روحي وعاطفي تجاوز حدود التأثير البشري إلى عالم من السُكْر الذي بلغ مبلغ الاستغراق في الحقيقة النورانية؛ بل درجة الفناء. ويُعدُّ كتاب الفتوحات المكية تعبيراً صادقاً عن مشاعر الصدق الصوفي والذوبان العرفاني؛ إذ بلغت عدد أبواب الكتاب خمسمائة وستين باباً (560)؛ تتوزع على ستة فصول كبرى تحيط بمقصود الكتاب. ولا ريب أن هذا الكم المعرفي المهول هو الذي استوقفنا لإلطاف النظر في ظاهرة الاضطراب التي تخللت الفتوحات المكية؛ وقادتنا إلى طرح جملة من الفرضيات العلمية: كيف استقام لمحيي الدين بن عربي أن يصنف الفتوحات المكية بهذا النفَّس المديد من التأليف؛ وهو يتلقى الحقائق الصوفية عن المولى تبارك وتعالى؟ وما هي الحالات الروحية والنفسية التي صاحبت عملية التصنيف، والتأليف؟ وما هي معالم تجربته الروحية الصوفية؟

إنّ المادة العلمية التي شكلّت لحمة الفتوحات المكية وسداها هي التي حركّت دواعي إعادة النظر في طبيعة البنية الروحية والفكرية لابن عربي؛ وهو الذي حدَّد مسالك التصنيف، ومصادره وأهدافه؛ وحالته الوجدانية والنفسية أثناء التأليف؛ وفي هذا الصدد يقول: «وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين، ولا التأليف، وإنما كان يرد عليّ من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني، فكنت أتساءل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجتْ مخرج التأليف، لا من حيث القصد، ومنها ما ألّفته عن أمر إلهي، أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة »[1].

(1) محيي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ط1، تحقيق حسن عاصي، مؤسسة بحيون للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 17.

ومقتضى ظاهر كلام ابن عربي أنه ألّف مؤلفاته دون مراعاة أصول التأليف المعهودة؛ وإنما كان يتلقى هذه الفيوضات الإلهية في حالة من الانفعال الشديد؛ ولعل عبارة (تحرقني) تدل دلالة ناطقة على هول الاتصال الصوفي وفظاعة التلقين؛ لأن الفتوحات التي كانت تنهال على محيي الدين بن عربي من سحائب الغيب جعلته يجنح إلى تقييد ما يمكن تقييده؛ وهو يعي أن الفتح في مقام البوح صيد والكتابة قيد؛ وقليل قرّ خير من كثير فرّ؛ ولكنه قيد المضطرب الذي يدرك أن التأليف الرشيد يستوجب درجة عالية من التنظيم والتبويب والتنسيق. فهل كان ابن عربي مدركاً إدراكاً واعياً لأصول التأليف المعروفة؟ أم إن هول المقام، وقداسته حال دون ذلك؟

ومع إقرار ابن عربي في النص السابق بالوعي المنهجي؛ إلا أن القراءة النقدية الهادئة تدفعنا إلى طرح الأسئلة الآتية: ما طبيعة الإدراك الذي أحسَّ به ابن عربي؟ هل هو إدراك واضح الملامح بيّن القسمات؟ أم إنه إدراك الغامض غموض حالة الفتح الإلهي؟ وما حدود هذا الإدراك؟

يرى الباحث خالد بلقاسم أن الكتابة الصوفية ممارسة عرفانية غير منضبطة؛ بل منفلتة؛ ذلك أن وسط الكتابة لا يخضع لمقتضيات العقل في الترتيب والتنسيق؛ ومن ثم: « فالشيخ الأكبر لا يقارب مفاهيمه بناء على النظر الفكريّ ولا يخضعها للتنظيم المنهجيّ، الذي قد نصادفه لدى المتكلمين أو الفلاسفة، وإنما يحتكم، في الغالب الأعم، إلى تجربته الروحية، ويترقب كتابته مما يرد عليه من أحواله ومقاماته»[1].

فالكتابة الصوفية عند ابن عربي حالة من القلق والترقب والانتظار؛ لأن ملابسات التلقي من القوة والقهر والمعاناة والمباغتة ما يجعل ابن عربي في حالة من الدهشة والحيرة، والذهول.

ومن الدارسين المعاصرين الذين اهتموا بهذه المسألة الباحثة آمنة بلعلى التي ذهبت إلى اعتبار اضطراب المنهج في مؤلفات ابن عربي من باب الوعي المنهجي دون أن تحدد طبيعته أو ماهيته؛ وربطت قصدية التأليف بمكانة المتلقي للخطاب الصوفي عند ابن عربي؛ وفي هذا السياق تقول الباحثة: «ولعل أهم ما يمكن ملاحظته في ضوء هذه الإشارة إلى الفرق بين قصدية التأليف من غيرها، هو إدراك ابن عربي الوظيفة التي يمكن أن تؤديها عناصر التأليف، حتى إن كان وارداً كصيغة ما يرد في الحلم، فإن وظيفته هي تقريب هذه الظلال والرؤى إلى وعي القارئ بغية التقييد»[2].

---

(1) خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، طبعة أولى، دار توبقال، المغرب، 2000م، ص 19.

(2) آمنة بلعلى، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص 256. ومن المعاصرين الباحثة سحر سامي التي تقرّ بظاهرة اضطراب المنهج دون أن تقدم مسوغًا معرفياً لها؛ وهي في رأيها لا تخرج عن الشائع من آراء بعض المعاصرين. للإحاطة الشاملة برأيها في المسألة ينظر كتابها: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي، الهيئة

ولا مرية في أن محل التأمل في مسلك ابن عربي في تقييد ما يرد عليه من الله تعالى ليس هو مكمن وعيه المنهجي؛ وهو وعي في مسيس الحاجة إلى إجالة الفكر، وإعمال النظر؛ لأن السياق النفسي المصاحب للتلقي عن المولى سبحانه وتعالى لا نعتقد أنه يتيح لابن عربي المتصوف الغارق في حب الله والسكران لحد الثمالة بعشقه أن يعي وعياً كاملاً الإجراءات المنهجية والعملية لأي تصنيف؛ وإنما الذي عليه مدار الطلب هو دواعي اضطراب المنهج في الفتوحات وغيرها مما أَلَّف ابن عربي؛ ونستطيع أن نزعم في شيء من الثقة أن محيي الدين بن عربي دُفع دفعاً لاإرادياً لكي ينحو منحى الاضطراب في التأليف؛ تحت تأثير ملابسات المكاشفة والبوح؛ والتي حرّمته لذة التأليف المنهجيّ؛ وهي لذة فكرية قد تحجب عنه الحقيقة النورانية العرفانية؛ وقد أقرّ ابن عربي بهذه الملابسات في غير موضع كقوله: «فو الله ما كتبتُ منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء ربانيّ أو نفث روحاني في روع كياني» [1].

فكتابة الفتوحات المكية كما-يعترف ابن عربي - تمت في أجواء من الإلهام الإلهي؛ وهو إلهام على درجة عالية من التأثير والسلطان الذي لا يستطيع ابن عربي على جلالة قدره، وعلو مقامه أن يقاومه أو يردّه.

بل إنه رسم صورة مرعبة لمقتضيات التلقي وصفها بالقهر قائلاً: « فإني كنت شديد القهر لنفسي في الكلام»[2]. فالتجربة الروحية الصوفية تتخطى اللسان البشريّ؛ وهي عاجزة عن النطق أو الكلام؛ فَهَوْل الإلقاء وجسامة التلقي حُجب مانعة من التأمل أو النظر؛ وعندما تتعطل لغة الكلام، ولا يستوعب اللسان التجربة الروحية يبقى الاستسلام والخضوع هو البديل.

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م؛ فقد أقرّت الباحثة بثراء المتن الصوفي (الفتوحات المكية) خلال دراستها لجماليات النص الصوفي؛ وفي هذا الصدد تعترف بمشقة الإحاطة الشاملة بنصوص الفتوحات المكية؛ لاستجابته لكل المقاربات المنهجية المعاصرة؛ وهو اعتراف معرفي يدلّل على أمرين: ثراء الخطاب العرفاني لابن عربي، وصعوبة التحكم المنهجي في المادة العلمية في الفتوحات المكية. والتحقيق أن مكمن الثراء، والصعوبة يعزى أساساً لظاهرة اضطراب المنهج. تقول الباحثة في كتابها: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، ص 15:» وعند التعامل مع نص كالفتوحات المكية يصعب على الباحث أو القارئ أن يلجأ إلى منهج محدد، وإنما هو مضطر إلى التعامل مع كافة المناهج النقدية، ومن هنا قد يفاجأ القارئ أنه بصدد تسليم نفسه كاملاً للنص والاستجابة لما يقترحه هذا النص من أشكال قراءته..".

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [د.ت]. الجزء السادس، ص 233.

(2) ابن عربي، روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق حامد طاهر، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2006م، ص 284.

وتكاد تسلك مؤلفات ابن عربي مسلك الغموض الناشئ عن غموض التجربة الصوفية ذاتها، وخفاء ملابسات المكاشفة والمعاينة.

وفي هذا المزج في التصنيف ما يضيّع تفاعل المتلقي مع النص؛ ويقلّص حدود الاستيعاب والإدراك؛ ومن ثم فإن: « ابن عربي بمرجعياته التي يستوعبها بشكل لافت يجعل القارئ، خاصة إذا بلغ الدرجة القصوى من الاستيعاب، عاجزاً عن رصد معالمها وتقاطعاتها، وإدراك منابعها، فهو مكثار فيها لدرجة يغيب حتى مفهوم التفاعل النصي معها، ويُحس القارئ بافتقاد الانسجام في النص»[1].

والناظر نظرة حصيفة إلى رأي محقق الفتوحات المكية يلفي أن وعي ابن عربي المنهجيّ ليس من المسلمات؛ وإنما هو محل نظر عميق؛ لأن الجزم بالوعي في مسائل العرفان محوج إلى كثير من الصبر والأناة في البحث والاستقراء؛ وهو ما جعل أبو العلا عفيفي يقرّ بالحقيقة الآتية: « بأن لتفكير ابن عربي نصيباً غير قليل في تشكيل مذهبه، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المباغتة كثيراً ما قلّلت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية، ولهذا لا أرى من الصواب أن نَصِفَ مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت _ إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفات الفلسفة _ ولا بأنه مذهب صوفي بحت، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف. ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف»[2].

وبهذا المذهب التوفيقيّ الذي يمزج بين الفكر والشعور رسم ابن عربي معالم فلسفته التأويلية انطلاقاً من عقلانية المعرفة الذوقية، وموضوعيتها؛ وهو في كثير من الأحيان يقرُّ بغموض أسلوبه، واضطراب منهجه مع وعيه الغامض بمنهجه في العبارة الصوفية وتفريق معاقدها، وأطرافها؛ دون أن يدفع هذا الاضطراب؛ لأن أحوال المكاشفة لا تسمح له بالإدراك الفكريّ والمنهجيّ؛ وفي هذا الصدد يقول ابن عربي: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله

(1) آمنة بلعلى، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين)، ص 258.

(2) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1946، ص 10_11 من تصدير الكتاب. للإحاطة الشاملة برأي محقق فصوص الحكم لابن عربي؛ ينظر المقدمة، ص 17_18_19_20من تصدير الكتاب؛ ففيها آراء قيّمة، فاضلة عن الكفاية.

الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنه العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى»[1].

فظاهر كلام ابن عربي يوحي بأن التصريح في مسائل العقيدة غير مجدٍ في هذا المقام؛ وإنما مسلك اللانسجام والتبديد، وعدم التعيين هو الموصل إلى فهم الخطاب الصوفيّ؛ ولعل وسيلة الفهم كما يراها ابن عربي هي الفهم الصوفي النابع من التجربة الصوفية المستوحاة من العلم الإلهي؛ وخليق بالإيماءة في هذا السياق أن الفهم المراد ههنا هو الفهم الممزوج بالحقيقة النورانية؛ وليس الفهم المجرد الموجب للاستدلال العقلي؛ لأن الفهم المرتبط بالإدراك التجريدي هو الفهم المانع من حصول المكاشفة، وبلوغ مرتبة البوح كما يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: «وذلك بأن نفرّغ قلوبنا من النظر الفكريّ، ونجلس مع الحق تعالى بالذِكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق»[2].

فمقام القرب الروحي أثناء تلقي العلم الإلهي مشروط بخلو القلب الذي هو محل المعايشة الوجدانية، والمخالطة النفسية من هواجس التفكير العقليّ، وشواغله؛ ذلك أن مرتبة التلقي المباشر هي مرتبة الخاصة من العارفين والسالكين طريق البوح الإلهي؛ واللافت للنظر في خصوصيات الحضرة الإلهية التي هي مصدر التعليم أن مسلك المكاشفة يستوجب التجرد الكامل من التأمل العقليّ الذي يحرّك دواعي النظر في مسائل التشبيه والمقارنة، والتجسيد؛ وهي من الشواغل والعلائق المانعة من حصول التحقيق العرفاني؛ وتأكيداً لهذا المعنى يرى أحد الباحثين المعاصرين أن: « المعرفة القائمة على « التعقل» هي ارتداد عن معرفة الحق. أو وساوس تحتاج إلى أن تُرد أمام حقيقة التوحيد. فما نعرفه يجب أن يؤدي بنا إلى نفي العقل أو تغييبه وإحلال ((الطريقة)) مكانه؛ لأننا بمقدار ما نتعقّل ينكشف لنا عجزنا عن إدراك ما هو غيبي»[3].

إن النظر العقلي الخالص حجاب مانع من بلوغ درجة المكاشفة والمعاينة؛ ذلك أن حقيقة التوحيد – من منظور ابن عربي – لا يمكن فهمها من خلال الإدراك الفكريّ؛ لأنه من العلائق والعوائق التي تفضي إلى تلويث وسط التلقي ومقام البوح؛ فما الوسيلة لبلوغ درجة الكشف؟ إنه العقل السليم والقلب الطاهر.» فعندما توجهت قلوبهم وهممهم إلى الله تعالى ولجأت إليه وألقت عنها ما استمسك به الغير من دعوى البحث والنظر ونتائج العقول كانت عقولهم سليمة وقلوبهم مطهرة

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 65.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 139.

(3) علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص 282.

فارغة، فعندما كان منهم هذا الاستعداد تجلى الحق لهم معلمًا فأطلعتهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة، وهذا ضرب من ضروب المكاشفة»[1].

ولا جرم أن حالة الكشف، والتجلي الإلهي هي حالة وجدانية لا يمكن للعقل أن يدرك ماهيتها، وأسرارها ما لم يتزود بالذوق الصوفيّ؛ بيان ذلك أن العقل بوصفه قوة إدراكية يقف عاجزاً عن اختراق المحجوب لعدم استيفائه لشروط النظر الصوفي؛ فمعاينة القلوب غير النظر الفكريّ. فلِمَ يُصرُّ ابن عربي على استبعاد العقل النظريّ من دائرة فهم حقيقة الدين؟

طبيعة العقل الموجبة للنظر والتأمل لا تتيح للعقل أن يمارس سلطته الكاملة؛ لأن طبيعة المعرفة الصوفية مستعصية على الانقياد للعقل المجرد؛ ولهذا يرى ابن عربي أن الاستعانة بالعقل في إدراك المعرفة الإلهية غير مجدٍ؛ ومن ثم: « فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك الفهم»[2].

جليّ من كلام ابن عربي أن التهيُؤ لتلقي ما يرد على العارف بالله تعالى من العلم الإلهيّ هو المسلك الآمن لبلوغ الحقيقة النورانية؛ وهذا لا يعني إلغاء العقل من الممارسة العرفانية؛ بل العقل المسدَّد بالتجربة الروحية، والمنضبط على طاقة المتصوف، وقدرته النفسية والوجدانية على التلقي.

ولهذا يُعدّ تأويل ابن عربي للقرآن الكريم تأويلاً خاصا لا يسير وفق مسالك التأويل المعروفة؛ بل إن الممارسة التأويلية عنده قائمة على المكاشفة بعد إذن إلهيّ له بالتقييد والكتابة. يقول ابن عربي موضّحًا مسلكه في التأويل وتميزه عن التأويل البشريّ: « فلنتكلم على ﴿الٓمٓ﴾[سورة البقرة : الآية 1] التي هي أول سورة مبهمة في القرآن كلامًا مختصراً من طريق الأسرار، وربما ألحق بذلك الآيات التي تليها وإن كان ذلك ليس من الباب، ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته فلا أتكلم إلا عن طريق الإذن، كما أني سأقف عند ما يُحد لي»[3].

يعي ابن عربي أصول التأليف والترتيب القاضي لمراعاة الانتقال والانسجام حيث شرع في تفسير مبهمات القرآن التي لا يعلم مرادها إلا الله؛ محددا مسلكه في التفسير وهو طريق الأسرار؛ مسترسلاً في بقية الآيات؛ وهو منهج يراه مخالفا لخطته التفسيرية؛ ولكن لما كان التفسير الصوفيّ محوجا للإذن الإلهيّ لم يتقيد ابن عربي بمسالك التأليف المعهودة؛ بل أذعن لأمر ربه في هذه الممارسة التأويلية المقيدة بشرطين: إذن إلهيّ موجب لاختيار لاإراديّ؛ وضرورة الوقوف عند حدود التفسير المسموح بها.

---

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 140.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 147.

(3) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 96.

وفي إشارة واضحة يحدّد ابن عربي – رحمه الله– معالم منهجه في التأليف؛ مدركًا أصول التصنيف المألوف، وضوابطه ومقتضياته. يقول: « فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره وإن كان مجبوراً في اختياره، أو تحت العلم الذي يبثه خاصة فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها»[1].

فالتأليف من منظور ابن عربي ممارسة معرفية منضبطة تحكمها ضوابط الاختيار الإرادي، ومقتضيات التصنيف المحكم الخاضع لطبيعة التخصص؛ ولا ريب أن الاختيار يتيح مجال واسعا للأخذ والترك؛ بينما تصنيف ابن عربي من طبيعة خاصة تخرج عن إطار المعهود؛ وقد شرح ابن عربي ملامح هذا المنهج التأليفيّ قائلاً: «ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم، لو سألت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها، فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما يحدُّ لها في الأمر »[2].

فالافتقار والذل أمام باب الحضرة الإلهية هو وسط الكتابة، والتقييد أثناء البوح أو المكاشفة؛ فالسمع والطاعة والامتثال هي آليات التصنيف والتحرير؛ وكأن ابن عربي في حالة من الترقب والتهيؤ الروحي لتلقي ما يُلقى عليه بأذن صاغية لا تسمع إلا ما يحد للمتلقي. ويفهم من ملابسات التلقي أن الأسرار التي تنهال على ابن عربي لا يملك ردها أو مناقشتها؛ بل إنه ألف السماع ضمن حدود مقيدة بقداسة الحضرة الإلهية.

يرى ابن عربي أن التصنيف عن الإلقاء له خصوصيات بارزة تجعل المتلقي وهو يصنف على باب الحضرة الإلهية لا يدرك مل يُلقى عليه؛ فإن ّكثيرا من الأمور التي تخفى على ذوي العقول النيّرة، وتبدو مخالفة للعقل ومنافية لمقتضياته يستشعرها أهل الكشف؛ وهم أقرب الخلق للشعور بها دون إدراكها. وفي هذا المقام يقول ابن عربي: « فقد يلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري، وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف، بل ثَمَ ما هو أغرب عندنا أنه يلقي إلى هذا القلب أشياء يؤمر شخص بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق، فلهذا لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب

(1) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 96 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 97.

الذي يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقى إليه، ولكن عندنا قطعًا من نفس ذلك الباب بعينه بوجه لا يعرفه غيرنا»[1].

يشير ابن عربي في هذا النص إلى أنّ أهل الله وخاصته من العارفين يتلقون المعرفة العرفانية بقلوبهم دون أن تعيها عقولهم؛ وقد بلغت قلوبهم درجة من الإصغاء والامتثال والإذعان أن تتلقى ما يبدو مخالفا للعقل عند أهل النظر والفكر؛ فالتلقي عن المولى عز وجل من باب الحكمة الإلهية التي لا يدركها العارف أثناء التلقي؛ مما يجبره على عدم تقييد ما يراد إيصاله. فما هي دواعي تقييد العقل العرفاني بحدود المكاشفة، والبوح، وملابساته؟ هل العقل الصوفي مفارق للزمان والمكان؟ أم هو امتداد للأحوال والمقامات؟ يقسم ابن عربي العلوم إلى: علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار؛ ويذهب إلى أن علم الأحوال: « لا سبيل إليها إلاّ بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلاً كالعلم بحلاوة العسل»[2].

قد يبدو غريبا في مجال العرفان أن نقول: إنّ العقل حجاب؛ ذلك أن التجربة الصوفية تجربة وجدانية عاطفية غير خاضعة للنظر العقلي المجرد؛ وهذا لا يعني غياب العقل المطلق في الممارسة الصوفية؛ بل إن الذوق هو المكون الرئيس في البنية الاصطلاحية للعقل؛ فهو عقل صوفي خاص ينفرد بتجربة حية معيشة. وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمن: « والحق أن العقل التحقيقيّ أو الذوقيّ، باستيفائه شرط القرب التجريبيّ، يكون قد استوفى شرط المقاربة النظرية المحددة للعقلانية المجردة بأفضل مما استوفاها العقل المجرد «[3].

مفهوم العقل كما يطرحه الباحث طه عبد الرحمن واجب الإنارة والبيان. فما الفرق بين العقل المجرد والعقل التحقيقيّ؛ وأيهما أقرب إلى الكشف عن عوالم التجربة الصوفية وتجلياتها؟

لا يعزب عن بالنا أن الطرح المعرفيّ الذي قدمه الأستاذ طه عبد الرحمن فيه كثير من التحقيق العلميّ، والأكاديميّ والاستواء المنهجيّ نظريا وعملياً؛ آية ذلك أن المنطق هو الآلة التي تعصم العقل من الوقوع في الخطأ؛ ومن ثم يتسم العقل المجرد بدرجة عالية من الانضباط والتحديد؛ بيد أن العقل الذوقيّ لأنه يستند إلى التجربة العرفانية والممارسة الوجدانية يكون قد تجاوز العقل المجرد المفتقر إلى القرب التجريبيّ؛ فالتجربة الحية خير دليل على المقاربة النظرية.

---

(1) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 97.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 54.

(3) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1997م، ص168. ينظر في تقسيم العقل إلى: عقل مجرد، وعقل مسدَّد، وعقل مؤيَّد. المرجع نفسه، ص169.

إن التلقي العرفانيّ يختلف جوهريا عن طبيعة التلقي العادي؛ ولعل مكونات الدورة التواصلية (مرسل ورسالة ومرسل إليه)؛ فضلا عن وسط التلقي (باب الحضرة الإلهية) هو الذي يفضي إلى انفلات الكتابة الصوفية، وعدم استيعابها لملابسات المكاشفة. ومن هذا المنطلق فإن الاشتغال بالعقل على حساب المعاناة الداخلية، والمشاركة النفسية في تلقي الأسرار الإلهية حرمان من ثمرات الذوق؛ ولهذا السبب يضطرب المنهج عند ابن عربي في كتابته الصوفية؛ لأنه يخضع لدفقات شعورية، وشحنات نفسية، وموجات من الإحساس الداخليّ لا يمكن لغير المستغرق في هذه العوالم إدراكها؛ وبهذا الاعتبار لا تثريب على من يدعي غموض العبارة الصوفية، واضطراب منهج الشيخ الأكبر؛ ولكي ينال قارئ الفتوحات المكية نصيبا من هذا الفيض الإلهيّ، لا بد أن يستغرق استغراقا عميقًا في عالم الذوق الصوفيّ. يقول أبو العلا عفيفي؛ معللاً غموض منهج ابن عربي واضطرابه: «لأنه – ككل صوفي – يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيّد بالذوق أن يدركها ويستعصي على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها»[1].

ولعل من أكثر الباحثين المعاصرين الذين حاولوا استجلاء حقيقة اضطراب المنهج عند ابن عربي الباحث طه عبد الرحمن الذي أرجع علة الاضطراب، وغموض خطاب ابن عربي إلى عدم المشاركة في التجربة الحية وهي شرط _في نظره_ لحصول فهم العبارة الصوفية؛ وخصوصية الطريقة الصوفية في تحصيل المعرفة الذوقية؛ وفي هذا المضمار يقول: « العلة في نسبة الغموض للعبارة الصوفية ليست هي الخرق لمبادئ التخاطب المألوفة فيها، وإنما هي في عدم مشاركة الصوفي في مقتضى حاله، إذ لا يطلع عليه من اكتفى بمقتضيات الحال الخاصة بالنظر المجرد، ولا من اقتصر على مقتضيات الحال الخاصة بمنزلة الدخول في العمل. ومن لم يخرج إلى الاستغراق في العمل ويُحصِّل التجربة، فلا بد وأنه واجد الغموض في كل عبارة يلقيها إليه الصوفي»[2].

ولا شك أن الممارسة اللغوية تختلف عن الممارسة الوجدانية؛ من حيث إن لغة التجربة الصوفية تتمرد على النظام اللغوي المألوف الذي يرتبط ارتباطاً عضويا بالوضع والاصطلاح؛ وهذا لا

---

(1) أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم، ص 09 من تصدير الكتاب.

(2) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ص 165. ويُعدُ الباحث طه عبد الرحمان من ألمع الباحثين اهتماما بتقويم التراث في أبعاده العرفانية والبرهانية والبيانية؛ وله آراء سديدة في منتهى التحقيق والعرفان؛ ونظراً لضيق المساحة المخصصة للبحث أحجمنا عن تتبع كل آرائه؛ وهو جهد يتجاوز حدود هذه الدراسة؛ والراغب في استقصاء موقفه من التراث الصوفي؛ وخاصة ما تعلق بابن عربي يمكنه الاستعانة بكتابه العمل الديني وتجديد العقل، ص 151، 153، 162، 169، 199، ففي هذه الصفحات فوائد جليلة. وخلاصة رأيه أنه يرى أن العقل الصوفي عقل تحقيقيّ ذوقيّ مؤيَّد بالتجربة الذوقية.

يعني الخروج عن مقتضيات اللسان العربيّ وسننه ومقاييسه؛ لأن التقيد بضوابط أساليب العرب، ومجاراتها هو مسلك التأويل السليم؛ وقد اعترف ابن عربي في كذا موضع من الفتوحات بضرورة التمسك باللسان العربيّ؛ إذ يقول: « وأما كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه. وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فَهْمَ ولا عِلْم»(1).

فهذا إقرار من صاحب الفتوحات بضرورة مراعاة اللسان العربيّ الذي عليه مدار الممارسة التأويلية؛ كما ألمع إلى خصوبة النص القرآني، واتساع مادته الدلالية لكل القراءات ما لم تحد عن ضوابط العربية، وأصولها وسَننها؛ غير أن هذه المراعاة اللسانية لا ينبغي أن تفهم في إطار تطابق اللغة الرمزية الصوفية مع مقتضيات اللغة الوضعية التي هي محل تواضع علماء اللغة؛ بيان ذلك أن لغة العارفين بالله وإن استمدت مشروعيتها من لغة اللسان العربيّ إلا أن لها خصوصيات؛ وهي محددات تمييزية تجعلها تنفرد عن لغة الإبلاغ والتخاطب والتواصل؛ وهو ما أشار إليه ابن عربي في سياق التمييز بين لغة التجربة الصوفية ولغة التجربة الاصطلاحية مفسّراً: « فذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله»(2).

---

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء السابع، ص 37.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 208.وللتدليل على خصوصية اللغة الصوفية وتوظيفها للغة رامزة تخرج عن مألوف العبارة ومعهودها؛ ما ذكره ابن عربي عندما قال شعراً:

يا من يراني ولا أراه　　كم ذا أراه ولا يراني؛

فالمتأمل في هذا البيت الشعري قد يعترض على بنائه اللغوي والجمالي والعقدي؛ معتقدا بأن الشاعر يستعذب اللعب الحر بالدوال والمدلولات؛ بيد أن الناظر نظرة المتثبت الحصيف يلفي أن ابن عربي خرج من عالم الدلالة المباشرة إلى عالم من التشكيل الأسلوبي البديع؛ عندما اعترض عليه السامع، وقال:» كيف تقول إنه لا يراك، وأنت تعلم أنه يراك؟ فقال مرتجلا :

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذا　　كم ذا أراه مُنعماً ولا يراني لائذاَ». الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص 179.

وغني عن البيان القول إن: جواب ابن عربي يتجاوز حدود اللغة التواصلية إلى عالم من الانزياح التعبيري أو كما يسميه علماء الأسلوبية بالانحراف الأسلوبي.Déviation stylistique..

ولعل من تجليات هذا العدول الأسلوبي أن الرؤية البصرية ليست مقصودة لذاتها؛ وإنما المقصود وظيفة الرؤية الروحية والسلوكية المفضية إلى الإقرار بالنعم، والاعتراف بالذنب والتقصير. للاستزادة في مفهوم الانحراف الأسلوبي. ينظر المؤلفات الآتية:

ولعل من تجليات خصوبة العبارة القرآنية أن ألفاظ اللغة في أصل وضعها تتسم بالكثافة الأسلوبية والدلالية؛ بخلاف اللغة الصوفية التي تنبع من سياق التجربة الروحية؛ ولهذا السبب تضيق العبارة، وتختنق مسالك الدلالة لغلبة الحال

على المتصوفة؛ ومن ثم تغدو اللغة قاصرة، وعاجزة عن ترجمة أحوالهم؛ ولتجاوز هذا المستوى من العجز اللغوي لابد من مشاركة المتصوفة مشاركة وجدانية لحصول فهم التجربة الذوقية التي يعايشها العارفون في كنف من الاستغراق الباطني الذي تذوب فيه كل المواضعات اللغوية والاصطلاحية، وتحل لغة الرمز والإشارة محل لغة العبارة؛ وقد عبّر كثير من الدارسين قديما وحديثاً عن مشروعية المشاركة الحية لفهم الخطاب الصوفي على وجهه العرفانيّ السليم؛ بل إن أحد القدماء يرى أن إنكار التصوف، والتهجم على أرباب السلوك يعكس قصوراً في الفهم، وعجزاً عن إدراك الحقيقة النورانية في تجلياتها المختلفة؛ فها هو الإمام الآلوسي (ت1270هـ) يقول في عبارة صريحة: «فالإنصاف كل الإنصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز الدائرة المحمدية ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل _لكثرة العوائق والعلائق _ إليه:

وإذا لم ترَ الهلال فسلّمْ لأناس رأوه بالأبصار»[(1)]

فموانع الوصول إلى منابع العرفان، ومصادر البرهان كثيرة بالنظر إلى طبيعة التجربة الصوفية، وخصوصيتها الروحانية؛ ذلك أن بعض المشتغلين في مجال العرفان- وهم يصدرون بعض الأحكام القاسية غير المنصفة في حق بعض المتصوفة -؛ يبدو أن عدم مشاركتهم لأهل الذوق من المتصوفة قد جعلهم يحرمون لذة هذه الإشارات الخفية المفضية إلى دقائق ورقائق لا تنكشف إلا لذوي التحقيق؛ وقد أقرّ أحد العلماء المعاصرين بهذا القصور في مجال التجربة الروحية؛ وهو الشيخ محمد حسين الذهبي _ رحمه الله_ بعد أن قدَّم دراسة نقدية تحليلية للتفسير الصوفي أو الإشاري للقرآن الكريم؛ وهي دراسة جليلة القدر؛ تتسم بالعمق والأصالة؛ ليخلص إلى نتيجة موضوعية تدلّل على إقراره بأن نقص التجربة في مجال العرفان موجب للاحتراز من إصدار الأحكام العامة دون الجري مجرى التدقيق والتحقيق؛ وفي هذا الصدد يقول: «هذا هو ما أدين الله عليه بالنسبة لكلام المتصوفة، وعذري في ذلك أني لم أسلك مسلك القوم، ولم أذق ذوقهم، ولم أعرف اصطلاحاتهم التي يصطلحون عليها،

Cressot Marcel, James Laurence: Le style et ses techniques, Précis d'analyse stylistique, 13é édition, Presses universitaires de France, février ,1991.

Guiraud Pierre et Kuentz Pierre: La stylistique, quatrième tirage, Klincksieck, Paris, 1978.

Marouzeau. J: Précis de stylistique française, 6 éd, Masson et Cie, Paris ,1969.

(1) الآلوسي، تفسير روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأخيرة، [د.ت]، الجزء 1، ص 8 من المقدمة.

ولعلي إذا سلكت هذا الطريق، وانكشف لي من أستار الغيب ما انكشف لهم، أو على الأقل فهمتُ لغة القوم ووقفت على مصطلحاتهم. لعلي إذا حصل لي شيء من هذا تبدل رأيي وتغير حكمي، فسلمتُ لهم كل ما يقولون به، مهما كان بعيداً وغريباً»[1].

وإن عين الإنصاف ترى أن الحجة الكاشفة عن الحقيقة العلمية هي علامة على رؤية متبصرة؛ ولعل موقف الذهبي _ رحمه الله _ ينمّ عن روح علمية وقّادة، تؤمن بالتريث المعرفي وسيلة لبلوغ كبد الحقيقة؛ ولعل من الدواعي التي حرَّكت هذه الملاحظة حجم الاعتداء المعرفيّ الذي تعرضت له مصنفات ابن عربي قديما وحديثاً من متعصب أخرجه من الملة ورماه بالزندقة، والإلحاد[2]؛ إلى متطرف نسبه إلى نظرية الحلول؛ إلى من أدرجوه ضمن أولياء الشيطان[3] وغيرها من

(1) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط4، مكتبة وهبة، 1988، الجزء الثاني، ص 360.للتوسع في معرفة رأي محمد حسين الذهبي – رحمه الله- في التصوف الإشاري ونقده للتفسير الصوفي ينظر كتابه: التفسير والمفسرون، الجزء الثاني، ص 324،325، 326، 327، ... 398.

(2) ينظر كتاب: برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السُنّة المحمدية، مصر، 1372هـ – 1953م.

(3) يُعدّ ابن تيمية (ت 728هـ) من أكثر علماء السلف إنكاراً للتصوف الإشاري؛ فقد أفرد فصلاً بعنوان:" بعض التجليات الخيالية الشيطانية» من كتابه: (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)؛ وهو من أشد المنتقدين للتصوف المذموم؛ ولعل عنوان الكتاب المذكور يكفي لبيان قسوة هذا الوصف وشدته. ينظر: كتاب: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، 1382هـ – 1962م. وفي المقابل نجد بعض القراءات العلمية الأخرى كدراسة العالم عبد الوهاب بن أحمد الحنفي الشعراني [ت 973هـ] في كتابه: «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة (638هـ)، طبعة جديدة مصحّحة ومخرّجة الآيات القرآنية الكريمة، دار إحياء التراث العربيا بيروت – لبنان [د.ت]. ص17. إذ يقول: «واعلم يا أخي أنني قد طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه وما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب «الفتوحات المكية» لا سيما ما تكلم فيه من أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم». قد يجد المنعم للنظر في الفتوحات المكية آراء ظاهرها يخالف كلام العلماء؛ ومرده أنه كلام مدسوس على ابن عربي أو مؤوّل؛ والدليل أن القراءة الموضوعية للفتوحات بمعزل عن التوجيه الإيديولوجي، والإسقاط الفكري يجد أن ابن عربي يذم الشطحات الصوفية؛ بل يراها مروقًا عن المنهج السليم. يقول: «ولهذا كان الشطح رعونة نفس فإنه لا يصدر من محقق أصلاً، فإن المحقق ما له مشهود سوى ربه، وعلى ربه ما يفتخر وما يدعي بل هو ملازم عبوديته مهيأ لما يرد عليه من أوامره فيسارع إليها وينظر جميع من في الكون بهذه المثابة، فإذا شطح فقد انحجب عما خلق له وجهل نفسه وربه». الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص 26. بل إن ابن عربي في مواضع كثيرة من الفتوحات المكية يبدو متمسكا بأصول أهل السنة والجماعة في مسائل العقيدة الإسلامية؛ بل يقرّ للفرقة الناجية بإصابة الحق، وفي هذا الصدد يقول:» والفرقة الناجية من هؤلاء الفرق المصيبة للحق هي التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك مع نفي التشبيه بِ (

ليس كمثله شيء)».الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 461. ومن المعاصرين من يصنف ابن عربي ضمن مذاهب الباطنية الحلولية من أهل الكفر والفساد. يقول الباحث عبد القادر بن حبيب السِّنديّ في كتابه:» التصوف في ميزان البحث والتحقيق والرد على ابن عربي الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن القيم، المدينة النبوية، الطبعة الأول 1410هـــ- 1990م، ص9:» أين يقف هؤلاء المنحرفون؟ هذا سؤال مهم موجه لهؤلاء الباطنية الحلولية الذين يتمسكون بآراء ومذاهب الحلولية والباطنية من أهل الرفض والاعتزال والمتصوفة والصوفية المنحرفة أتباع ابن عربي ومن سبقه من أهل الكفر والفساد". لا جرم أن قسوة هذه الأحكام مصدره سوء فهم نصوص ابن عربي، أو قراءتها قراءة مذهبية تستند إلى سلخ النصوص عن سياقها أو قراءة عجلى متسرعة بمنأى عن حسن الاعتقاد، وترك الانتقاد. ومن المقاربات العلمية المنصفة في معالجتها لفكر ابن عربي كتاب طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي،الطبعة الثانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، [د.ت].فقد ناقش الباحث آراء ابن تيمية في فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي. للإحاطة الشاملة. ينظر المرجع نفسه، ص 155-156-157.كما نجد من الباحثين المعاصرين من ذهب إلى أن ابن تيمية –رحمه الله- تذبذب في موقفه من التأويل. ينظر كتاب الصورة واللغز –التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، محمد شوقي الزين، الطبعة الأولى، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية،2016م، ص 92. يقول الباحث في ص 430: إن "التأويل الرحماني"؛ إذا جاز لنا الحديث بهذه الصيغة في نعت التأويل الصوفيّ، هو التأويل الأيقونوفيلي الذي يعطي كل ذي حق حقه، أو يعترف بالطبيعة المركّبة والملتبسة للوجود وللغة، فيساير كل الإمكانات المحتملة، كل الصور الممكنة، ليأخذ بها كلها، دون تمييز عُنصري، أو إقصاء نظري؛ على العكس من التأويل الأيقونكلستي الذي يرتبط بدلالة أحادية للحرف هي ما يكشفه الحرف بذاته في محض ماديته اللغوية». إن التعريف الذي قدمه الباحث عن التأويل الصوفي فيه ثلاثة مآخذ: أولها أن الرحمة في نعت التأويل لا تعني التساهل في التعامل مع النصوص القرآنية واللعب الحر بالدوال والمدلولات ولانهائية الدلالة؛ بل من مقتضيات الرحمة الإشفاق على النص من الاضطهاد والاستنطاق الفجّ الغليظ؛ فالممارسة الـتأويلية عملية معقدة ومركبة قطعاً؛ ولكن لا ينبغي أن تساير كل الاحتمالات والصور المكنة كما يرى الباحث؛ بل لا بد من استبعاد الوجوه المرفوضة من التأويل؛ لأن الانفتاح الدلالي لا يعني الفوضى، وتوسيع مجال الاحتمال؛ وفي هذا الصدد يقول العالم Umberto Eco:» إن النص المفتوح يبقى نصاً يبعث قراءات لا نهائية، وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة».. les limites de l' interpretation, (1990Italien) , traduit par Myriem Bouztter 1994,pp129-130.

والمأخذ الثاني يتعلق بتجاهل الباحث للنص باعتباره مؤشرا على التأويل؛ وفي هذا الصدد يضيف أمبرتو إيكو قائلاً:» ولهذا علينا أن نأخذ النص بصفته مؤشراً على تأويلاته الخاصة به». حدود التأويل، ص 43.

والمأخذ الثالث: يرتبط بفهم الإطار التاريخي والحضاري والمكونات الموضوعية التي تتحكم في عملية تأويل النص القرآنيّ. وعين الإنصاف والفضيلة الخلقية تتطلب قراءة كتاب الفتوحات المكية كاملاً (560 باباً) من منطلقات معرفية موضوعية تحتكم إلى النقل والعقل في رحاب الشروط والضوابط الشرعية والمعرفية للتفسير الإشاري عند المتصوفة؛ بمعزل عن التصنيف الإيديولوجي المتسرع الذي يتصيد عثرات الباحثين؛ ويجتهد في تعويم الحقيقة العلمية وتبديدها، وإثارة التهويل المعرفي بدعوى حماية العقيدة والدفاع عن الأمة، أو اتهام الآخرين بالإقصاء

المواقف الفكرية التي ربما لم تذق حلاوة العارفين، ولم تغترف من معينهم؛ وبهذا الاعتبار فإن انعدام الممارسة في التجربة الروحية الصوفية الحقة قد يؤدي إلى وصف التفسير الباطني أو الإشاري بالشطحات التي تخلو من نظر حصيف؛ والواقع خلاف ذلك كما ذكر أرباب السلوك؛ لأن مقامات البشر في مفهوم العرفان متباينة؛ بل إن جدلية الخفاء والتجلي هي الفيصل بين عارف متصوف، وآخر غارق في ملذات الجسد؛ ولهذا يرى عبد الرزاق الكاشاني (ت 736هـ) أن: « العوام في غطاء الستر، والخواص في دوام التجلي...والستر للعوام عقوبة، وللخواص رحمة، إذ لو لا أنه تستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة »[1].

ومن المقاربات العلمية المعاصرة التي سعت إلى كشف حقيقة اضطراب المنهج في الفتوحات المكية مقاربة نصر حامد أبي زيد الذي تعمَّق في فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي دون أن يلج في تخوم منهجيته الصوفية التي أشار إليها إشارات عابرة لا تفي بالغرض المقصود؛ ومجمل رأيه أن سمة الاضطراب في مؤلفات ابن عربي وخاصة الفتوحات هو من باب توسيع مجال الممارسة التأويلية للخطاب القرآنيّ؛ وهو ما عبّر عنه قائلاً: « إن هذه الموازنة بين طريقة التأليف في كتب ابن عربي وبين ترتيب آيات القرآن تستهدف توحيد المنبع الذي يستقي منه ابن عربي بالوحي الإلهي. ومثل هذا التوحيد من شأنه أن يمنح ابن عربي حرية واسعة في التعامل مع نصوص القرآن بحيث يستوعبها جميعاً استشهاداً وتضميناً وتأويلاً»[2].

النظري أو التمييز العنصريّ. النص القرآنيّ له قداسته وحرمته وضوابط تأويله وفق منطق النص ذاته. يقول أمبرتو إيكو: «ليس صحيحًا بأن كل القراءات مقبولة، بعضها خاطئة؛ ذلك أن بعض التأويلات تمسك – وبعمق– أكثر من غيرها ببنية النص». حدود التأويل، ص 43. ترجمة النص الأصلي: " c'est pourquoi un texte doit être pris comme paramètre de ses propres interprétations"

(1) عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام (معجم المصطلحات الصوفية)، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995، الجزء الأول، ص 431.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م، ص 258. وتأكيداً لمنحى التداخل في فلسفة التأويل عند ابن عربي يقول الباحث:» والحق أنه لا تكاد تخلو صفحة من مؤلفات ابن عربي من التعرض لآية أو مجموعة من الآيات القرآنية مستشهداً أو مفسراً ومحللاً، وتشير الآية الواحدة في سياق ما _ بالتداعي _مجموعة أخرى من الآيات يقف أمامها مستطرداً ومؤولاً". نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 257. والمتتبع لمشروع الباحث نصر حامد أبي زيد يجد أنه لم يحسم أمره في مسألة ظاهرة اضطراب المنهج التي يراها إثراء للنص وإنارة له. والحقيقة أنه بقي حبيس مشروع فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي ولم يستطع أن يقرّ بظاهرة الاضطراب؛ لأن الإقرار في هذا السياق المعرفي ينسف مشروعه الفلسفي الذي يقوم على التفسير المادي للنصوص القرآنية؛ وفي هذا المضمار يقول:» والحق

إن النظر الدقيق في قول نصر حامد أبي زيد يفضي إلى طرح جملة من الأسئلة التي تكشف عن سوء تقدير الباحث لظاهرة اضطراب المنهج الذي يراه إشباعاً معرفياً لتأويل الخطاب القرآني؛ غير أن الإفاضة النصية التي يقول بها نصر تعكس في حقيقة الأمر عجز ابن عربي عن استحكام منهجية التأليف التي اعترف في غير موضع بأهميتها ومشروعيتها في التصنيف والـتأليف؛ فكيف استقامت عند الباحث هذه الموازنة بين ترتيب آيات القرآن واضطراب عرض المادة العلمية لمؤلفات ابن عربي؟ وهل تداخل كلام ابن عربي في الفتوحات وغيرها من مؤلفاته بالآيات القرآنية يثري الممارسة التأويلية ويُوَّسع من مجال القراءة الاستكشافية لمعاني الخطاب القرآني"؟ ألا يُعدُّ مثل هذا التوحيد بين نص ابن عربي وآيات القرآن من قبيل الخلط بين رؤيته لتأويل النص القرآني ومادة الوحي ذاتها؟ وما المانع من التنصيص على مواطن ورود الآيات القرآنية ليحدث التمييز المعرفي بين كلام ابن عربي وكلام الله تعالى؟. وهل مسلك تداعي المعاني هو المحرك لهذا الخلط المنهجي؟

فمحاولة الاجتهاد في الإجابة عن هذه الأسئلة قد يفتح مجال إعادة النظر في حقيقة اضطراب المنهج في مؤلفات ابن عربي؛ لإدراك التناقضات المحورية في فكر كثير من الدارسين؛ ومما له دلالة في هذا الصدد أن التسليم بالإشباع النصيّ في العملية التأويلية عند محيي الدين بن عربي يتجاهل الفوارق المركزية بين المتن الصوفيّ، والعبارة القرآنية.

كما نجد رأياً آخر لمحمد عابد الجابري الذي يرى في اضطراب المنهج في الفتوحات المكية وعياً منهجياً؛ معللاً ذلك بأن:» ما يطبع كتابات ابن عربي هو عدم تقيده بنظام دقيق في العرض ولا في التبويب بل غالباً ما يترك الحرية لتداعي المعاني والأفكار والهواجس داخل الفصل مما يفقده وحدته سواء على صعيد الموضوع أو على صعيد الخط الفكري، ولقد كان ابن عربي واعياً بهذا الطابع العفوي لكتاباته، وبكيفية خاصة في الفتوحات المكية «[1].

والتحقيق أن رأي الجابري لا يخرج عن إطار الاعتراف بظاهرة اضطراب المنهج في تجلياتها المختلفة: الفكرية والأسلوبية؛ بيد أن التعليل الذي قدَّمه يجانب الصواب من الأوجه الآتية:

أن هذا الخلط في كتب ابن عربي كثير حتى ليصعب على الباحث التمييز بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي. وهذا الخلط إنْ دل على شيء فإنما يدل على حضور النص حضوراً دائما في وعي ابن عربي وفلسفته». فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ص 26. فكيف يكون الخلط حضوراً للنص؟ لا جرم أن خلط ابن عربي بين القرآن الكريم، وكلامه مرده إلى عدم استحكام منهجية التصنيف من جهة، وحالة اللاوعي المنهجي التي تطبع مؤلفاته من جهة أخرى؛ ثم إن القول بحضور النص في وعيه هو أمر طبيعي بالنظر إلى طبيعة التفسير الإشاري الذي يتخذ من القرآن مجالاً واسعاً للتفسير والـتأويل.

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (دراسة تحليلية نقدية في نُظُم المعرفة في الثقافة العربية)، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، أيار / مايو 1996، ص 297.

من منظور علم المنهجية Méthodologie؛ فإن التقيد بالإجراءات المنطقية والمنظّمَة التي يسلكها المؤلف من ركائز كل تأليف رشيد؛ ذلك أن: «المنهج ابتداءً وانتهاءً على اختلاف أنواعه ومجالاته عملية تنظيمية، تسير وفق ترتيب منطقي عقلاني يتلاءم وطبيعة البحث »[1].

إن إقرار محمد عابد الجابري بوعي ابن عربي بهذا المسلك المضطرب في الجمع والترتيب والتصنيف يطرح السؤال الآتي: كيف يعقل أن يجنح ابن عربي إلى عفوية الكتابة وقد ألزم نفسه سابقاً في الفتوحات المكية بتقييد ما يرد عليه من المولى تبارك وتعالى؟ ثم إن عبارة (عفوية) شديدة الخفاء والغموض؛ ذلك أن الوعي الإنساني، والإدراك المعرفي لا ينسجمان مع عفوية التفكير والكتابة؟ لماذا لا يفسر هذا الوعي المصاحب للاضطراب بخصوصية مقام التلقي، وصعوبته، ومشقته وجسامته، وسيطرة التجربة الذوقية على ابن عربي؟

النتيجة المنطقية، والسليمة التي تترتب عن القول بعدم تقيد ابن عربي بمسلك التأليف المنتظم؛ ثم وعيه بهذا المنحى أن ابن عربي لا يملك قرار تنظيم المادة وتبويبها؛ لأن الوعي بمفهومه المنهجيّ، والإجرائيّ يفضي إلى التقصي المنظم باتباع خطوات التأليف العلمي السديد.

رابعا: مفهوم الكتابة الصوفية، وعلاقتها باضطراب منهج ابن عربي:

إذا تقرر اضطراب منهج الخطاب الصوفي عند ابن عربي كما تقدم. وجب النظر في مفهوم الكتابة الصوفية وتجلياتها العرفانية. فهل لاضطراب منهج ابن عربي صلة بمفهوم الكتابة؟ وهل الكتابة الصوفية امتداد لهذا الاضطراب؟ وهل الكتابة العرفانية كتابة خاضعة للمواضعات اللغوية والاصطلاحية؟ أم هي كتابة رمزية موغلة في التعبير المجازي؟ وهل الكتابة أداء، وإنجاز؟ وهل الكتابة فعل إراديّ؟ أم ممارسة تلقائية عفوية؟ وما مرجعيتها؟ وما ملابساتها؟

يشغل مفهوم التقييد في مشروع ابن عربي الصوفيّ مساحة واسعة؛ إذ يعلن في مواضع كثيرة من الفتوحات المكية أنه يكتب بإذن من المولى سبحانه وتعالى في الحضرة الإلهية؛ مما يوحي بأن الكاتب ابن عربي يكتب أو يقيد ما يُلقى عليه في ظروف استثنائية غير شبيهة بالكتابة البشرية العادية. فوسط الكتابة الصوفية جزء لا يتجزأ من التجربة الحية التي يعايشها في جو من الترقب والانتظار والتهيؤ للاستماع. فتجربة الكتابة امتداد للأحوال والمقامات؛ ومن ثم فهي كتابة روحية تستمد مشروعيتها من الممارسة الذوقية؛ ولهذا لا تحتكم إلى النظر العقلي المجرد؛ وإنما يوجهها العقل الذوقيّ. يقول ابن عربي –رحمه الله –: «اعلم أن الكلام على قسمين: كلام في موادّ تسمى حروفًا وهو على قسمين: إما

(1) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1416هـ - 1996 م، ص 16.

مرقومة أعني الحروف وتسمى كتابًا، أو متلفظًا بها وتسمى قولاً أو كلامًا. والنوع الثاني كلام ليس في موادّ، فذاك الكلام الذي لا يكون في موادّ يُعلم ولا يُقال فيه يفهم به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة بل يسمع بحقٍ مجرد عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يسمع إلا بما يناسبه»[1].

يحدّد ابن عربي مفهوم الكلام في رحاب رؤية وجودية تنطلق من إطارين: الإطار الحسي أو المادي للكتابة وهي الحروف المعجمية؛ والإطار الأدائيّ الذي يتجلى في النطق؛ والفرق بين الإطارين أن الحروف المرقومة تتألف من مواد، وهي الكتاب، والملفوظة؛ وهي القول أو الكلام. أما النوع الثاني فهو الذي يخلو من مواد؛ يعلم ويفهمه السامع من غير آلة السماع. فكيف يتم التلقي والتبليغ من غير آلة سماع؟

إن الفهم من منظور ابن عربي مصاحب للسماع دون واسطة؛ لأنه كلام رمزيّ يتعدى حدود الحس البشري المقيد بالوسائل والأدوات والآلات المفضية إلى الفهم. فهو سماع العارف بالله تعالى؛ الذي يعي بقلبه وهو الآلة التي تحل محل آلة السمع. فسماع القلوب للخاصة من المتصوفة؛ وهو سماع يختلف عن سماع العوام الذين يتمسكون بمقتضيات الإنصات الحسية.

يفهم من كلام ابن عربي أن التلقي الصوفي لكلام الله تعالى هو تبليغ يتجاوز حدود اللغة المتعارف عليها إلى لغة رمزية لا تُفهم إلا بمشاركة روحية؛ وهو عالم له أدوات تبليغية مختلفة عن الوسائل التواصلية للغة المألوفة؛ فلغة التجربة الشعورية لا تنقاد للمعطيات اللغوية المعهودة؛ بل توجهها أحوال ومقامات وأسرار؛ وينوب عن التلقي الحال الذي: « يتميز بالصفتين التاليتين: أ- أنه تجربة وجودية لا لغوية، بمعنى أن التبليغ فيه لا يقع إلا بطريق المشاركة والعلم بهذه المشاركة.

ب- أنه تجربة وجدانية لا نظرية مجردة، أنه شعور حسيّ يجده المتسلف في قلبه»[2].

ولما كان الحال هو وسط التواصل كان لزاما أن تضطرب العبارة الصوفية لدرجة أن المشاركة الحسية التي تنتاب شعور الصوفي لا تبيح له إلا سماع ما يناسب الوجدان، وينسجم مع المعاني الروحية التي يتلقاها من الحضرة الإلهية.

فكيف يتم السمع في غياب وسائط؟ مما هو معلوم في نظرية التواصل أن التواصل لا يتم إلا عبر دورة تقوم أساسا على مرسِل ورسالة ومرسلَ إليه؛ عبر قناة canal de communication لتصل الرسالة إلى المتلقي على أحسن وجه، وأتم صورة؛ بيد أن غياب القناة التواصلية عند ابن عربي مرده إلى زيادة الاشتياق إلى المتكلم وترقب الانتظار للفوز برؤيته. يقول ابن عربي: « وما أسمعَ الرحمان كلامه بارتفاع الوسائط إلا ليتمكن الاشتياق في السامع إلى رؤية المتكلم لِما سمعه من حسن

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء السابع، ص 37.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 20.

الكلام، فتكون رؤية المتكلم أشدّ، ولا سيما ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « إنّ الله جميلٌ يحبُّ الجمالَ » والجمال محبوب لذاته وقد وصف الحق نفسه به فشوَّق النفوس إلى رؤيته»[1].

تُرفع الحُجب والأستار أثناء الإلقاء الإلهي لتزداد لذة القرب، وتتوهج شعلة اللقاء؛ فإن النفوس مجبولة على الترقب والاشتياق. يقول عبد القاهر الجرجاني – رحمه الله -: « ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمزيَّة أولى، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضن وأشغف»[2].

فغياب الوسائط في الخطاب الصوفي؛ طلباً للذة الروحية لا يقطع التواصل؛ بل يبقيه ممتداً؛ لعلم المتلقي أن نيل المطلوب وتحقق المرغوب لا يتم عبر ما تواضع عليه الناس من أدوات التواصل، وآلياته، وقنواته؛ ولهذا الغياب تعلق باضطراب منهج ابن عربي؛ لأن الترقب، ومعاناة التجربة الذاتية موانع تحول دون تحقق التلقي في تجلياته المختلفة.

وإذا أنعمنا النظر في مفهوم التلقي العرفاني ألفيناه خاضعاً لجملة من العوامل الذاتية كالترقب والاشتياق والإحساس بالذل والافتقار إلى الله تعالى؛ وكلها أحوال قلبية داخلية معيشة يكابد آلامها ابن عربي؛ ومن ثم فإنّ لغته الصوفية من معين هذه التجربة الذاتية الغامضة، وانعكاس لما يستشعره من موجات الدفق الروحيّ التي يصارعها؛ ولهذا السب يرى طه عبد الرحمن أن: « الذي فات من يدعي غموض العبارة الصوفية هو أنّ الأساليب العربية التي يتبعها الصوفيّ في بناء العبارة وتوليد الدلالة، ليس مما ألفوه في ممارستهم العقلية واللغوية»[3].

ويربط ابن عربي الكتابة الإلهية بالوجود الخارجيّ باعتبار الكون من الهُدَى الاستدلاليّ؛ كما أن القرآن من الهُدَى البيانيّ. فجمالية الكتابة في تصور ابن عربي تنبع من رمزية الوجود؛ لأن: « العالم ليس فقط مكانا لأشياء ومواد وأشخاص وأحداث، ولكنه صور دالة من جهة، ورمزية من جهة أخرى»[4].

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء السادس، ص 147. الحديث من صحيح مسلم، باب تحريم الكبر وبيانه، الجزء الأول، ص 55، رقم الحديث: 91.

(2) عبد القاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة،[د.ت]، ص139.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني، وتجديد العقل، ص 162. ينظر: فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي، 19 من تصدير الكتاب.

(4) منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط،1988م، ص 63.

فالدلالة الرمزية لهذا الوجود هي تعبير عن مفهوم الكتابة من منظور أنطولوجيّ؛ وفي سياق هذا المفهوم المعرفي للكتابة تبرز أهمية تداخل الاصطلاحات القرآنية عند ابن عربي؛ فالكون هو المصحف، وحروف مرسومة مكتوبة. يقول ابن عربي: « لما أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي»[1].

يقدم ابن عربي مفهوما للكتابة يتجاوز ما استقر في العرف العام عند الناس لهذا المفهوم؛ ذلك أن المفهوم الخطيّ للكتابة يرتبط أساسا بالتسجيل والتثبيت الذي يحفظ النص من الزوال ويصونه من الاندثار وعوارض النسيان، وتغير الأزمان. وليس غريبا أن تتجاوز الكتابة من منظور ابن عربي إطار التسجيل إلى الوجود بكل تجلياته، ومظاهره.

إن الكتابة الصوفية دالة ناطقة، ومعبّرة عن الوجود الصامت؛ وهو تعبير أبديّ لا ينقضي، ويبقى حيا متدفقًا ومصدرًا للتأمل الصوفيّ، والنظر الروحيّ.

ولا يبعد ابن عربي في مفهومه للكتابة عن بعض المناهج اللسانية في تحليل الخطاب التي ترى أن الشكل اللغويّ لا يفي بالغرض المقصود للخطاب ما لم يتجاوز الجملة؛ وهو ما أشار إليه بول ريكور قائـلا: « والكتابة هي التجلي الكامل للخطاب» [2].

إن الصورة التشبيهيّة التي قدّمها ابن عربي عن العالم تؤكد جملة من الحقائق الصوفية، ولعل أبرزها:

الكون مصحف منظور ناطق بوجود الله تعالى.

القرآن مصحف مسطور دال على المعجزة البيانية.

تتجلى دلالات الكون من تلاوة الحال، وتبرز معاني المصحف من تلاوة القول.

تشغل الكتابة مركزا محوريا في هذين العالَمين؛ إلا أن الكتابة الوجودية هي التجلي الفعليّ للذات الإلهية؛ وتبقى الكتابة الحسية للمصحف الشريف علامة على هذا الوجود.

لا تنفصل الكتابة بمفهومها الصوفي عن الخطاب القرآنيّ؛ بل إن الكون حروف مسطرة على صفحات الوجود؛ وهو تسطير أبديّ، وتثبيت أزليّ ينطق بقدرة الله عزّ وجلّ.

هناك لفتة صوفية في حديث ابن عربي عن تكامل العالَمين؛ حيث لا انفصام بينهما؛ وهو المفهوم اللسانيّ المعاصر الذي أكده بول ريكور قائلاً: «ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 158.

(2) بول ريكور Paul Ricœur، نظرية التأويل –الخطاب وفائض المعنى –، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص 56.

حالته الافتراضية شيء وليد وناشئ في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة. لكن هذا الفصل لا يرمي إلا إلغاء البنية الأساسية للخطاب»(1).

خامساً: دراسة تشريحية لعينة من الفتوحات المكية:

للتدليل على أن خلط ابن عربي بين تعليقاته، والآيات القرآنية هو مسلك يقوّض موقع المتلقي للخطاب الصوفي؛ ويفضي إلى عناء البحث عن السورة والآية؛ كما يفصل الآيات عن سياق الممارسة التأويلية المنجزة في الفتوحات المكية؛ نسوق الشاهدين الآتيين؛ وقليل من الشواهد فيه غُنية لمن نظر في منهج ابن عربي؛ من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة الأنعام: 68].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًاۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [سورة الأنعام: 91]

يقول ابن عربي في تأويل هاتين الآيتين الكريمتين: « أمرنا الحق أن نقول الله ثم نذرهم أي نترك ضميرهم، وهو ضمير (هم) ضمير الجمع لا (هو) الذي هو ضمير الإفراد، فإن للفرد نخلص العبادة من الجمع، فإن الجمع أظهر القسمة بين الله وبين عبده في العبادة، وهي لله لا للمكلف من حيث صورته، وإن كانت له من حيث جمعيته بالله، فهنا رسخت قدم الشيخ أبي مدين رضي الله عنه ولم يتعد، وغيره يتمم الآية، فقال في خوضهم يلعبون فوقف أبو مدين رضي الله عنه مع قوله: (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) _ وكل ما في العالم آياته فإنها دلائل عليه _ فأعرض عنهم، فامتثل أمر الله فأعرض، ووقف غيره مع أمره أن يتركهم في خوضهم يلعبون، فامتثلنا أمر الله وتركناهم، فكشف الغطاء عن أبصارنا، فعلمنا على الشهود من الخائض اللاعب، وما هو هذا الجمع الذي أظهره ضمير لفظة هم في قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون...وقد تقدم أنه ما ثم أثر إلا للأسماء الإلهية فثبت الجمع لله بأسمائه وثبت التوحيد بهويته»(2).

---

(1) المرجع نفسه، ص 55-56.

(2) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص 141، 142. والحق أن النصوص التي نقلها ابن عربي في الفتوحات المكية وَرَدَ فيها ما يحمل على الاعتقاد بظاهرة اضطراب المنهج؛ وهذا باب يطول استقصاؤه، ويكفي المستبصر التنبيه عليه في الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 94 -147، والجزء الثالث، ص 245.

ولعل هذه العيّنة بيّنة للتدليل على غياب وحدة الموضوع، والانسجام الفكريّ في عرض ابن عربي لمادته العلمية، وعدم تقيده بنظام صارم مما يجعل الاهتداء إلى تلمس خطه الفكري أمراً شاق المنال. فكيف يمكن لقارئ حصيف بله قارئ غير متخصص أن يقف على عمليتي القص واللصق في تأويل ابن عربي لهاتين الآيتين؟ وهو الذي حمل نفسه في صدر الفتوحات -كما تقدم تقريره - على تقييد بعض ما يرد عليه في الحلم من اللطائف لتقريبها من المتلقي؛ فكيف تقترب هذه الإشارات الخفية من المتلقي؛ وهي في غاية التعقيد والتركيب؟ ألا ينسف هذا النص المضطرب شكلاً ومضموناً إقرار ابن عربي السابق بمكانة المتلقي للخطاب الصوفيّ؟

لا شك أن نص ابن عربي السابق فيه كثير من الخفاء الذي يقتضي بعض التأمل؛ لأن النص في حقيقته جمع بين آيتين من سورة واحدة؛ وهي الأنعام والفاصل بينهما اثنتان وعشرون آية؛ وقد تأول ابن عربي لفظ (خاض) الوارد في بداية الآية الثامنة والستين من سورة الأنعام، ولفظ (خوضهم) الوارد في نهاية الآية الحادية والتسعين من السورة ذاتها. والمستقرئ لتفاسير القرآن يلفي أن ابن عربي استند في تأويل الضمير(هم) الدال على الأسماء الإلهية، وضمير (هو) المفرد الدال على التوحيد إلى قراءة صوفية يأباها السياق القرآني؛ وتفندها تفاسيره المعتبرة؛ ذلك أن الخوض الوارد في الآيتين لا تعلق له بالضمير كما فُهم عند ابن عربي؛ وإنما الخطاب كما يرى الزمخشريّ _ رحمه الله _: «لليهود، أي علمتم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ما أوحى إليه ما لم تعلموا أنتم، وأنتم حملة التوراة، ولم تعلمه آباؤكم الأقدمون الذين كانوا أعلم منكم [...] وقيل الخطاب لمن آمن من قريش، [...] (قل الله) أي أنزله الله، فإنهم لا يقدرون أن يناكروك (ثم ذرهم في خوضهم) في باطلهم الذي يخوضون فيه، ولا عليك بعد إلزام الحجة »(1).

كما أن تأويل ابن عربي لفظ (الآيات) الوارد في [سورة الأنعام، آية: 68] هو كلام ظاهر الاختلال؛ ويشهد على اختلاله أن قوله تعالى « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ...» لا يرتبط بمعنى الدلائل الدالة على وجود الله؛ وإنما المراد آيات القرآن الكريم التي يستهزئ بها الكافرون والمشركون؛ فجاء طلب القيام بفعل الإعراض على وجه الاستعلاء والإلزام؛ وهو معنى الأمر - كما هو معلوم عند علماء المعاني-؛ غير أن أحد الباحثين المعاصرين يرى أن ابن عربي صادف الحقيقة التأويلية في قراءته للآيتين السابقتين؛ وفي هذا المقام يقول: « من هذا المنطلق لا يتعارض تأويل ابن عربي للآية مع معناها الظاهر. فالكفار، والمشركون هم الخائضون من حيث صورهم، والمخوض فيه ظاهريا _ هي آيات القرآن، والخوض هو السخرية منها. أما من حيث الباطن، فالخائضون هم

---

(1) الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، 1414هـ، الجزء الثاني، ص 44.

الأسماء الإلهية الفاعلة على الحقيقة، والمخوض فيه صور العالم وهي كلها دلائل وآيات على وجود الله أو مظاهر له، والخوض هو الانشغال بشؤون العالم من جانب الأسماء الإلهية» [1].

واستنادا إلى اللسانيات الحديثة- كما هو ثابت في مبادئها وأصولها وقوانينها -؛ فإن السياق النصيّ يُشكِّل ملمحاً مركزياً في كل قراءة تأويلية صحيحة؛ وهو الذي يُوَّلد ما يسمى بالوظيفة المرجعية للكلام[2]؛ بيان ذلك أن سياق الآيتين الكريمتين يدل دلالة قاطعة على أن لفظ (آياتنا) المقصود منه آيات القرآن الكريم بدليل لفظ (فأعرض) الذي يوحي بوجوب الأمر بالالتزام بالإعراض عن المشركين والكفار الذين يسخرون من القرآن الكريم؛ ثم إن سياق معنى الخوض، ودلالته يفضيان إلى معنى الانشغال المذموم، والاستهزاء البغيض؛ ولاستجلاء معنى هذه الآية نسترشد بتأويل الزمخشري _ رحمه الله _؛ إذ يقول: « يخوضون في آياتنا» في الاستهزاء بها والطعن فيها؛ وكانت قريش في أنديتهم يفعلون ذلك «فأعرض عنهم « فلا تجالسهم وقم عنهم «حتى يخوضوا في حديث غيره» فلا بأس أن تجالسهم حينئذ»[3].

الخاتمة:

وعلى وجه الإجمال؛ فإن هذه الملاحظات قد يحتاج استيفاؤها إلى مقاربات عميقة؛ لأن حاصل ما ذكره محيي الدين بن عربي في الفتوحات المكية يحتاج إلى الأخذ بالاحتراز العلمي، والالتزام بالاعتدال في الجزم في مسائل العرفان؛ وهي مسائل أقرب في حالات كثيرة إلى أحوال وأفكار تحرّكها عناصر ذاتية وجدانية قد تتجاوز حدود الفهم البشري؛ ولا يمكن لهذه الدراسة المتواضعة إلا أن تُوسِّع مجال النظر في معضلة التصوف عموماً، وعند ابن عربي خصوصا؛ غير أننا نستطيع أن نزعم في هذا المقام في شيء من الطمأنينة أن ظاهرة اضطراب المنهج في مصنفات ابن عربي ثابتة لا غبار عليها؛

---

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 348.

(2) يُعدّ السياق عنصراً محورياً في نظام التواصل اللغوي؛ وهو يقوم بوظيفة مرجعية باعتباره أحد الوظائف الست التي اكتشفها رومان جاكبسون: لمزيد من التفصيل والإشباع في مفهوم السياق وأثره في التواصل ينظر كتاب:
Roman Jakobson, essais de linguistique générale, tra, FR Paris, éditions de Minuit1963.

كما يمكن أن يُسترشد في هذا الباب بالكتاب النفيس لميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1403هـ - 1983م.

(3) الزمخشري، تفسير الكشاف، الجزء الثاني، ص 34.

ويبقى المتغير الوحيد بين الباحثين والدارسين هو تفسير دواعي هذا الاضطراب ومسبّباته، ومحاولة فهم طبيعة الوعي الصوفيّ، وضبط تصورات التجربة العرفانية في تجلياتها المختلفة.

فالتجربة الروحية الصوفية في التعامل مع القرآن الكريم هي تجربة ذاتية وجدانية لها سياقات نفسية مصاحبة للممارسة التأويلية العرفانية. وبناء على ما سبق يمكن تدوين بعض نتائج هذا البحث وفق النقاط الآتية:

ظاهرة اضطراب المنهج في الخطاب الصوفي هو مسلك مقصود في تحرير الفتوحات المكية.

كتاب الفتوحات المكية مزيج من وعي منهجيّ، وتلقائية تجربة روحية صوفية ذاتية.

المشاركة في التجربة الروحية العرفانية هي وسيلة للوصول إلى فهم ما استغلق من عبارات الفتوحات المكية.

الجزم بتصنيف ابن عربي ضمن إطار معرفيّ أو فلسفيّ أو مذهبيّ محوج لقراءة واعية مبصرة لتراث ابن عربي.

ضرورة توسيع مجال القراءة التحليلية النقدية للمنجز الصوفيّ في التراث العربي الإسلاميّ وفق رؤية موضوعية بعيدة عن التجاوز المعرفيّ، والتمحّل، والتعسّف.

التوسل بالقراءة العادلة، والمنصفة والهادئة لتراث ابن عربي، وغيره من المتصوفة يفضي إلى تقويم كثير من المقاربات التي تتمسك بالقراءة الإيديولوجية، والمذهبية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الإصدار الثاني.

1. الآلوسي، شهاب الدين (ت 1270هـ)، تفسير روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأخيرة، [د.ت].

2. ابن تيمية، تقي الدين (ت 728هـ)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق، 1382هـ - 1962م.

3. ابن عربي، محيي الدين (ت 638هـ)، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ط1، تحقيق حسن عاصي، مؤسسة بحيون للنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

4. ا بن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبَطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [د.ت].تسعة أجزاء.

5. ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1946.

6. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، منهج البحث في الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1416هـ - 1996 م.

7. البقاعي، برهان الدين (ت 885هـ)، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السُنة المحمدية، مصر، 1372هـ - 1953م.

8. بلعلى، آمنة، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

9. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنُظُم المعرفة في الثقافة العربية)، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، أيار / مايو 1996.

10. الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، 1418هـــ- 1998م.

11. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1424هـ.

12.الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، [د.ت].

13. حامد أبو زيد، نصر، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996م.

14. حرب، علي، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985.

15.خالد، بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، طبعة أولى، دار توبقال، المغرب،2000م.

16.الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ط4، مكتبة وهبة، 1988.

17.ريكور بول، نظرية التأويل –الخطاب وفائض المعنى –، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.

18.الزمخشري، محمود بن عمر (ت 538هـ)، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، 1414هـ.

19. زكريا ميشال، الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1403هـ - 1983م.

20.الزين محمد شوقي، الصورة واللغز – التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، الطبعة الأولى، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية،2016م.

21. سامي، سحر، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

22.سرور طه عبد الباقي، محي الدين بن عربي، الطبعة الثانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، [د.ت].

23.سيد حسين، نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.

24.الشعراني،عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (973هـــ)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبأسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة (638هـــ)، طبعة جديدة مصحّحة ومخرّجة الآيات القرآنية الكريمة، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان [د.ت].

25.عبد الحق، منصف، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط،1988م.

26. عبد الرحمان، طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، بيروت، 1997.

27. الكاشاني، عبد الرزاق(ت 736هـ)، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام (معجم المصطلحات الصوفية)، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995.

28. المسدي، عبد السلام، قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1984م.

المراجع الفرنسية:

_ Cressot Marcel , James Laurence: Le style et ses techniques, Précis d'analyse stylistique, 13é édition, Presses universitaires de France, février ,1991.

Eco Umberto: les limites de l' interpretation, (1990Italien) , traduit par Myriem Bouztter 1994.

– Jakobson, Roman : essais de linguistique générale, trac, Fr, Paris, éditions de Minuit1963.

_ Guiraud Pierre et Kuentz Pierre: La stylistique, quatrième tirage , Klincksieck, Paris, 1978.

-Marouzeau. J: Précis de stylistique française, 6 éd, Masson et Cie, Paris ,1969.